علم کلام: الٰہیات کے چند تعارفی مباحث

ڈاکٹر زاہد صدیق مغل

علم کلام کا مطلب قرآن وسنت کی بنیاد پر خدا کی ذات، صفات اور افعال (کہ کائنات اور بندوں کے ساتھ اس کا تعلق کیسا ہے) کے بارے میں درست عقیدہ کا اثبات اور اس کا دفاع کرنا ہے۔ اس مختصر تحریر کا مقصد ایک طرف علم کلام کی نوعیت و مقصد، اہمیت وضرورت اور اس کے بنیادی مباحث کی وضاحت کرنا ہے اور دوسری طرف علم کلام میں الٰہیات سے متعلق چند اہم اختلافی مباحث کی وضاحت بھی کرنا ہے۔ اس گفتگو کی ضرورت اس لئے محسوس کی گئی کیونکہ علم کلام جیسے عظیم الشان علم کو غیر اہم سمجھا جانے لگا ہے بلکہ بعض لوگ تو اسے بدعت و گمراہی یا کم از کم کج بحثی قرار دیتے ہیں۔ بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ مدارس میں بھی اس کی تعلیم کی طرف توجہ کم ہو گئی ہے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ اس تحریر کے ذریعے علم کلام کے بارے میں اس قسم کی غلط فہمیوں اور بدگمانیوں کا کچھ ازالہ ہو سکے گا۔ وما توفیقی الا باللہ

1۔ علم کلام کی تعریف

علماء نے علم کلام کے موضوع، مقصد اور فائدے کو مدنظر رکھتے ہوئے مختلف الفاظ میں اس کی تعریفات بیان کی ہیں البتہ سب حاصل تین نکات ہیں: (1) علم کلام نصوص کے ذریعے درست عقائد کے بیان نیز (2) اس کے اثبات کے عقلی و نقلی دلائل جمع کرنے سے عبارت ہے تاکہ (3) گمراہ لوگوں کے شبہات کا جواب دیا جاسکے۔

علم کلام کا موضوع (یعنی سکوپ)، مقصد اور طریقہ کار واضح کرتے ہوئے علامہ تفتازانی لکھتے ہیں: اس کی معلومات کا حاصل اسلامی عقائد ہیں، اس کی غایت دین و دنیا میں سعادت کے ذریعے فوز (کامیابی) کا حصول ہے۔ علم کلام میں جن براہین و قطعی دلائل سے کام لیا جاتا ہے ان میں سے اکثر و بیشتر دلائل سمعیہ اور جو کچھ اسلاف سے نقل ہوا ہے سے موکد ہیں۔

2۔ علم کلام کی نوعیت: فقہ اور کلام ایک ہی طرز کے علوم ہیں

یہ بات سمجھنی چاہئے کہ علم کلام علم فقہ جیسا ہی ایک علم ہے، اسے نہ سمجھنے کی وجہ سے غلط فہمیاں جنم لیتی ہیں۔ اس کی وضاحت کے لئے علم کلام کی اہم کتب عقائد نسفیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں جو دیوبندی و بریلوی تمام مدارس میں عقیدے کے سٹینڈرڈ ٹیکسٹ کے طور پر پڑھائی جاتی ہے۔ اس اہم کتاب کی شرح علامہ سعد الدین تفتازانی (م 1390) نے لکھی ہے اور مدارس میں یہ شرح ہی پڑھائی جاتی ہے۔ علم کلام کیا ہے اور یہ کیسے ڈویلپ ہوا، اس بارے میں علامہ تفتازانی کی رائے ملاحظہ فرمایئے:

"جن شرعی احکامات کا تعلق عملی معاملات سے ہے انہیں فرعی یا عملی مسائل کہا جاتا ہے اور جن کا تعلق عقائد سے ہے انہیں بنیادی یا اعتقادی مسائل کہا جاتا ہے۔ اول الذکر سے متعلق علم کو علم شریعت یا احکامات کہا جاتا ہے اور ثانی الذکر کو علم توحید وصفات باری تعالی کہا

جاتا ہے۔ صحابہ و تابعین رضوان اللہ اجمعین (1) اپنے عقائد میں پختگی و درستی، (2) نبی ﷺ کی صحبت، (3) خیر القرون کی قربت، (4) اختلافات اور جھگڑوں کی قلت اور (5) باآسانی ثقہ اہل علم کی طرف مراجعت کر سکنے کے امکان کی بنا پر ان دونوں علوم کی تدوین، یعنی ان کے ابواب و فصول کی ترتیب اور اس کے مقاصد و ظروف کے بیان، سے مستغنی تھے۔ لیکن جوں جوں فتنے بڑھتے گئے اور اہل ھواء کی آراء کی بنا پر اختلافات میں کثرت ہوتی گئی تو علماء ان علوم میں اجتہاد کرنے میں مشغول ہوئے۔ انہوں نے ان علوم کے ابواب اور ترتیب کو متعین کیا، ادلہ شریعہ سے مسائل اخذ کئے، مخالفین کے شبہات کے جوابات دیئے، مخصوص اصطلاحات وضع کیں اور مختلف گروہوں کے اختلافات کو قلم بند کیا۔ (اس اجتہادی کاوش کے نتیجے میں جو علوم مدون ہوئے ان میں سے) جس علم کے ذریعے ادلہ تفصیلیہ کی بنا پر عملی احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے اسے فقہ کہا گیا، جس علم کے ذریعے ان ادلہ تفصیلیہ کا اجمالی علم حاصل ہوتا ہے اسے اصول فقہ کہا گیا اور جس علم کے ذریعے ادلہ تفصیلیہ کی بنیاد پر عقائد کی معرفت حاصل ہوتی ہے اسے علم کلام کہا گیا"

قابل غور بات یہ ہے کہ علامہ تفتازانی فقہ اور کلام دونوں کی بنیاد اور ضرورت کو ایک ہی سطح پر رکھ کر بیان کر رہے ہیں، یعنی جس طرح علم فقہ کی ڈویلپمنٹ ہوئی بعینہ اسی طرز پر اور ضرورت کے تحت علم کلام بھی ڈویلپ ہوا دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ ابتدائی دور میں جن لوگوں کو "فقہ" سمجھ نہیں آتی تھی تو وہ اس سے متعلق اہل علم کو "اہل الرائے" (یعنی اسلام کے بارے میں اپنی طرف سے باتیں بنانے والے) کہہ کر ان کے خلاف پروپیگنڈہ کیا کرتے تھے لیکن جب انہیں بات سمجھ آگئی تو ان کی اکثریت کی نہ صرف یہ کہ رائے بدل گئی بلکہ وہ خود بھی اس میں مشغول ہوگئی (بلکہ زیادہ درست بات یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے یہ سب کر رہے تھے البتہ انہیں اس کا شعور نہ تھا)۔ یہی حال علم کلام کا ہے کہ اس کے خلاف بھی اسے نہ سمجھنے کی بنا پر پراپیگنڈہ کیا جاتا ہے۔ یہ بات کہ فقہ اور کلام ایک ہی دھارے کے دو پہلو ہیں، علم کلام پر لکھی گئی ایک اہم کتاب "المسایرہ" کے مصنف علامہ ابن الہمام (م 1457)، جنہیں علمائے احناف "المحقق علی الاطلاق" کہتے ہیں، زیادہ واضح انداز میں یوں کہہ دیتے ہیں: "الکلام معرفة النفس ما علیھا من العقائد المنسوبة الی دین الاسلام" یعنی علم کلام اسلام کے ساتھ منسوب ان عقائد سے متعلق ہے جن کا اقرار نفس (یعنی انسان) پر واجب ہے۔ یہ بعینہ وہی تعریف ہے جو فقہ کی تعریف کے باب میں امام ابو حنیفہ سے منسوب ہے۔

3۔ نصوص کے ساتھ کلامی مسائل کا تعلق

واضح کیا گیا کہ علم کلام کا مطلب درست عقیدے کی وضاحت ہے نیز یہ اپنی وضع میں علم فقہ کی مانند ہے۔ جس طرح علم فقہ کے ماہرین (جنہیں مجتہد کہا جاتا ہے) نصوص کی تعبیر کے لئے ایسے اصول معلوم کرتے ہیں کہ نصوص کا ظاہری تضاد رفع ہو جائے نیز نفس مسئلہ درست طور پر سامنے آجائے (اجتہاد کے اس عمل کو اصول فقہ کی زبان میں "بیان" کہتے ہیں) اسی طرح علمائے متکلمین کا کام نصوص سے ایسے اصول اخذ کرنا ہے جن سے ایک طرف نصوص کا ظاہری تضاد رفع ہو جائے اور دوسری طرف نفس مسئلہ کی درست وضاحت بھی ہو جائے۔ علم کلام کے اس موضوع، ضرورت اور ارتقاء کو سمجھنے کے لئے سورہ فاتحہ اور بقرہ کے ابتدائی دو رکوع کا مطالعہ کرتے ہیں کہ ان

کے مطالعے سے عقیدے سے متعلق کیسے وہ سب سوالات جنم لیتے ہیں جو علم کلام کا موضوع ہیں۔ یہاں صرف ایسی مثالوں کا ذکر کیا جائے گا جو واضح ہیں:

1) سورہ فاتحہ کا مطالعہ شروع کرتے ہی آیت آتی ہے: "الحمد للہ " جس کا مفہوم "تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں" بنتا ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اللہ کے علاوہ کسی کی تعریف کرنا جائز ہے؟ کیا یہ شرک ہوگا یا نہیں؟

2) ذرا آگے بڑھے تو آیت آگئی "ایاک نستعین"۔ سوال پیدا ہوا کہ کیا غیر اللہ سے استعانت کلیتا ناجائز ہے؟ اگر نہیں تو کس اصول کے تحت

3) سورہ بقرہ کی تلاوت شروع کرتے ہی الفاظ آگئے: "الم"۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان الفاظ کا کوئی معین معنی ہیں؟ اگر نہیں تو کیا خدا بندوں سے ایسی گفتگو کرتا ہے جن کا کوئی معنی ہی نہیں؟ یعنی کیا خدا کا کلام (صفت الہی) بے معنی ہو سکتا ہے؟

4) پھر آیت آگئی "الذین یؤمنون بالغیب"۔ اسے پڑھ کر سوالات پیدا ہوئے کہ

- ایمان سے کیا مراد ہے اور کیا نہیں؟ کیا اعمال ایمان میں شامل ہوتے ہیں یا نہیں؟
- "الغیب" میں کونسے امور شامل ہیں؟ کیا تمام تفاصیل اس میں شامل ہیں جیسے خدا کا بندوں کے فعل کا خالق ہونا نیز بندوں کا کاسب ہونا یا پھر یہاں صرف اجمالی امور کی بات ہو رہی ہے جن پر ایمان لے آنا "مفلحون" میں شمولیت کے لئے کافی ہے؟

5) آیت آگئی "یقیمون الصلوۃ"۔ سوال اٹھا کہ کیا صلوۃ کی ادائیگی نہ کرنے والا صاحب ایمان ہوگا (متعدد نصوص میں بظاہر ایمان کی نفی آئی ہے)؟

6) آیت آئی یومنون بما انزل من قبلک، سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کتب پر ایمان لانے کا کیا مطلب ہے؟ کیا ان کی ہر ہر بات کو ماننا لازم ہے یا اجمالا؟ کیا ان میں درج باتوں پر عمل بھی کرنا ہے؟

7) پھر آیا "اولئک علی ھدی من ربہم" نیز "ختم اللہ علی قلوبہم۔ یہ آیات پڑھتے ہی مسئلہ تقدیر کی پیچیدگیاں جنم لینے لگیں گی اور کہنے والے کو تین میں سے ایک بات کہنا پڑے گی: (1) سب کچھ اللہ کرتا ہے بندہ مجبور محض ہے، (2) سب کچھ بندہ کرتا ہے اور اللہ اعمال کا خالق بھی نہیں (3) خدا اعمال کو خلق کرتا ہے اور بندہ ان کا فاعل اور کاسب ہے

8) پھر آیا "ولہم عذاب الیم "۔ سوال پیدا ہوا کہ کیا خدا پر واجب ہے کہ کافر کو اس کے کفر کی سزا دے؟ یا آیات وعید کسی امر سے مشروط بھی ہیں؟

9) آگے ایا"من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين"۔ یہاں منافقین کا ذکر ہو رہاہے، سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہمیں یہ حق حاصل ہے کہ "اقرار باللسان" کرنے والے کسی شخص کے ایمان کی نفی کر دیں؟ یہ بحث پھر "ایمان کیا ہے اور کیا نہیں" کی طرف لوٹ جائے گی

10) آگے آیت آئی "الله يستهزئ بهم"۔ سوال پیدا ہوا کہ اللہ کے استہزاء کرنے کا کیا مطلب ہے؟ کیا وہ بھی بندوں کی طرح استہزاء کرتا ہے جیسا کہ آیت سے بظاہر لگتا ہے؟

11) پھر آیا "والله محيط بالكافرين" سوال پیدا ہوا کہ خدا کا احاطہ کرنے سے کیا مراد ہے؟ کیا خدا تین جہات میں آکر احاطہ کرتا ہے؟

12) "ان الله على كل شيء قدير"۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں "کل" سے کیا مراد ہے؟ کیا خدا اپنے جیسا خدا بنانے پر بھی قادر ہے؟ کیا خود انسان بن جانے پر بھی قادر ہے؟ کیا خدا جھوٹ بولنے پر قادر ہے؟ کیا وہ ہر اس فعل کی ادائیگی پر قارد ہے جو بندے سرانجام دیتے ہیں؟

یہ درجن بھر مسائل صرف تین رکوع کے مطالعے سے سامنے آجاسکتے ہیں۔ ان سوالات سے واضح ہے کہ یہ کوئی فرضی مسائل نہیں ہیں بلکہ حقیقی ہیں اور تفسیر و تاویل قرآن کرتے ہوئے انہیں ملحوظ رکھنا لازم ہے اور سب مفسرین ایسا کرتے ہیں۔ علمائے اسلام اپنی انتھک محنت کے بعد ایسے اصول وضع کر گئے ہیں جن کی روشنی میں ان آیات کا درست مفہوم متعین کرنا آسان ہو جاتا ہے ورنہ عین انہی آیات کو پڑھ کر درجنوں قسم کی گمراہ کن آراء پیدا ہو چکی ہیں۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ جن لوگوں کو آج یہ دیگ پکی پکائی مل گئی ہے اور انہوں نے کسی مدرسے میں تعلیم سے یا عالم کی کتاب سے انہیں پڑھ و سمجھ رکھا ہے وہ بڑے مزے سے گویا ہوتے ہیں: "آخر علم کلام کی ضرورت ہی کیا ہے؟" گویا یہ سب امور ہمیشہ سے از خود واضح تھے اور ان میں کسی دوسری رائے کا امکان ہی نہیں۔

4۔ کیا کلامی مسائل "بیرونی وجوہات" سے پیدا ہوئے؟

علم کلام کے بارے میں ایک معذرت خواہانہ رویہ یہ ہے کہ علم کلام کے مسائل یونانی علوم کے عربی زبان میں ترجمے ہونے نیز مسلمانوں کے دیگر اقوام کے ساتھ تعلقات پیدا ہونے کی وجہ سے پیدا ہوئے۔ یہ بات جزوی طور پر درست ہے کہ علم کلام کے بعض مسائل "بیرونی اثرات" کے تحت زیر بحث آئے، لیکن یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ کلامی مسائل پیدا ہونے کے لئے مسلمانوں کو اپنے سواء "کسی دوسرے" کی ضرورت نہیں، یہ نصوص پر "اندرونی غور و فکر" سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں جن کی مثالیں ہم پیش کر چکے ہیں اور جن سے دنیا کے کسی مفسر کو مفر نہیں رہا کیونکہ خود نصوص کے اندر ایسے نظائر موجود ہوتے ہیں جنہیں باہمی طور پر ہم آہنگ کرنے کی ضرورت ہے۔ تاریخی اعتبار سے بھی یہ دعوی غلط ہے کہ علم کلام کی بحثوں کا آغاز بیرونی اثرات آنے کے بعد ہوا نیز صحابہ و تابعین کے دور میں ان کا کوئی وجود نہ تھا۔ علم کلام کی کتب میں درج مسائل میں سے ایک مسئلہ "خلافت و امامت" کا ہے جو مسلمانوں کی ایک داخلی بحث تھی۔ دوسرا بڑا مسئلہ

"گناہ کبیرہ" کے مرتکب کی شرعی حیثیت کے تعین کا کھڑا ہوا۔ یہ دونوں مسائل خلفائے راشدین ہی کے دور میں سامنے آ گئے تھے اور ان پر باقاعدہ پوزیشن لی گئی نہ کہ انہیں بائے پاس کرنے کی کوشش کی گئی۔ اسی طرح مسئلہ جبر و قدر پر مختلف آراء بھی صحابہ کے دور (پہلی صدی ھجری) میں سامنے آ گئی تھیں اور ان لوگوں کے جواب میں لکھے گئے حضرت عبد اللہ ابن عباس (رض) اور حسن بصری (رح) کے خطوط آج بھی محفوظ ہیں جن میں ان نظریات کی تردید نیز درست کو بیان کیا گیا ہے (نہ کہ محض سوال کو برا بھلا کہا گیا ہے)۔ اگرچہ مسئلہ قدر و جبر کی بنیادیں "بیرونی اثرات" میں تلاش کی جا سکتی ہیں (اور محققین نے کی بھی ہیں) لیکن اس کی حیثیت ایک تاریخی ایکسر سائز کے سواء اور کچھ نہیں ہے، کیونکہ ہر توحید پرست مذھب کو یہ مسئلہ درپیش رہا ہے اور یہ سمجھنا کہ "بیرونی اثرات سے کلیتا محفوظ قلعہ بند صرف مسلمانوں کی آبادی پر مبنی معاشرت کا کوئی باشندہ" یہ سوال نہیں سوچ سکتا تھا، غلط فہمی اور سادہ لوحی کے سواء کچھ نہیں۔ الغرض کہنے کا مطلب یہ ہے کہ علم کلام جنم لینے کے لئے مسلمانوں کو "اپنے سواء کسی غیر" کی ضرورت نہیں۔ زیادہ دور کیوں جاتے ہیں، رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نور تھے یا بشر، انہیں علم غیب تھا یا نہیں وغیرہ کیا یہ سب سوالات مسلمانوں کو کسی غیر مسلم نے سکھائے ہیں؟ چنانچہ مسلمانوں کے کلامی مسائل کی بنیاد "غیر اسلام" میں تلاش کرتے رہنا عذر خواہی کے سواء کچھ نہیں۔ جس طرح فقہی مسائل میں اختلاف مسلمانوں کا داخلی مسئلہ رہا ہے یہی حال علم کلام کا بھی ہے۔

اس ضمن میں دوسری بات یہ سمجھ رکھنی چاہئے کہ علم کلام جن مسائل سے بحث کرتا ہے ان میں بحث کرنا یا نہ کرنا مسلمانوں کا کوئی "عیاشانہ انتخاب" نہیں تھا کہ اگر وہ نہ چاہتے تو نہ کرتے۔ مخالفین اسلام بے شمار ہیں اور وہ تا قیامت آتے رہیں گے، اور مسلمان حق کا بول بالا کرنے کے لئے ان کا جواب دیتے رہے ہیں اور دیتے رہیں گے۔ جو شخص سمجھتا ہے کہ ان سوالوں میں پڑنا بے کار ہے، یہ رویہ اسلام کے ساتھ بے وفائی کے سواء کچھ نہیں کہ مخالفین لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے باتیں بناتے رہیں اور ہم صرف سوالات بائے پاس کرنے کو کافی سمجھتے رہیں۔ اس قسم کا رویہ زیادہ دیر تک نہیں چل سکتا اور تاریخ گواہ ہے کہ نہ ہی کوئی اس پر قائم رہ سکا۔ جن لوگوں کو علم کلام سمجھ نہیں آتا وہ اسی بات پر غور کر لیں کہ یہ مختلف قسم کے "ازموں" نے آپ کو عقیدے کے جن مسائل میں گھیر رکھا ہے یہی سب کچھ علم کلام ہے۔ آپ خود کو جن مسائل کا شکار پا کر ان کے جواب میں فکری نظام فکر وضع کرنے کو اپنی جائز مجبوری ہی نہیں بلکہ اسلام کی خدمت سمجھتے ہیں متکلمین اسلام بھی انہی جذبات سے سرشار تھے۔ ہوا صرف اتنا ہے کہ مسائل کی نوعیت کچھ بدل گئی ہے اور بس۔ مولانا مودودی کی کتاب "تنقیحات" نیز "توحید، نبوت اور آخرت کا عقلی ثبوت" یہ سب بھلا علم کلام کے سواء اور کیا ہے؟ کوئی شخص اگر یہ سمجھتا ہے کہ اسلام کلامی ایکسر سائز سے منع کرتا ہے تو اسے اپنے معاصر باطل نظریات کے ساتھ گفتگو بند کر دینی چاہئے۔

ایک عجیب و غریب استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ آخر صحابہ نے علم کلام کے بغیر عقیدہ کیسے بنایا تھا؟ اس کا اصولی جواب علامہ تفتازانی کی دی گئی عبارت میں موجود ہے۔ دوسری بات یہ سمجھ رکھنی چاہئے کہ صرف کلام و فقہ نہیں بلکہ جنہیں اصول حدیث کہا جاتا ہے کہ فلاں حدیث

فلاں درجے کی ہے (جو کئی درجن پر محیط ہیں) اور فلاں درجے کی حدیث سے فلاں درجے کا حکم شرعی اخذ ہوتا ہے، یہ سب بحثیں بھی صحابہ کے دور میں نہیں تھیں۔ تو اگر یہ پوچھا جائے کہ صحابہ نے ان تقسیمات کے بغیر دین کے احکامات کو کیسے سمجھا تھا تو کیا کہا جائے گا؟ چنانچہ جس طرح علم حدیث و فقہ کے نظائر و آثار دور صحابہ میں ملتے ہیں عقیدے کی بحث کے نظائر بھی ملتے ہیں، جس طرح ان علوم کو ضرورت کے تحت بعد میں مدون کیا گیا علم کلام کو بھی کیا گیا۔

5۔ ذات اور صفات باری تعالی پر علم کلام کی ابحاث

علم کلام کے ماہرین عقل کی مدد سے اللہ تعالی کی ذات اور صفات کے بارے میں بحث کرتے ہیں، اسے لے کر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ جن امور کو صرف وحی سے اخذ کیا جانا چاہئے یہ لوگ اس میں عقلی گھوڑے کیوں دوڑاتے ہیں۔ یہ ایک اہم سوال ہے اور اس کا جواب سمجھنے کے لئے علم کلام کی بنیادی ابحاث اور ان کا تناظر سمجھنے کی ضرورت ہے، یہاں ان امور کی وضاحت کی جاتی ہے تا کہ ان کے بارے میں علم کلام کی ساخت واضح ہو سکے۔ اس گفتگو کو نہ سمجھ پانے کی وجہ سے بہت سے لوگ علم کلام سے خفا ہوتے ہیں۔

5.1۔ علم کلام کے بنیادی سوالات

درست اسلامی عقائد کی وضاحت کے ساتھ ساتھ علم کلام کا ایک اہم مقصد ان عقائد کے اثبات کے عقلی دلائل فراہم کرنا، مخالفین کے شبہات کا جواب دینا نیز ان کی پوزیشن کی غلطی بیان کرنا بھی ہے۔ ایک کیفیت و معاملہ یہ ہے کہ میں الگ تھلگ کسی کمرے میں بیٹھ کر قرآن و حدیث کا درس دیتا اور ان سے مسائل اخذ کئے چلے جاتا ہوں۔ دوسرا معاملہ یہ ہے کہ میرے سامنے اسلام کے مخالفین و معاندین ہیں جو نہ صرف یہ کہ قرآن و سنت کی حجیت ہی کے قائل نہیں بلکہ اس کے خلاف عقلی دلائل وضع کرتے ہیں۔ کیا ایسے لوگوں کے ساتھ "قرآن و سنت کی بنیاد پر" گفتگو کا آغاز کیا جا سکتا ہے کہ فلاں بات قرآن میں لکھی ہے؟ ظاہر ہے ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ سرکلر استدلال ہو گا کہ "خدا کی کتاب کہتی ہے کہ خدا ہے اور خدا کہتا ہے یہ میری کتاب ہے"! معلوم ہوا کہ علمی اعتبار سے گفتگو کی "ابتداء" وحی سے نہیں کی جا سکتی بلکہ دلیل کی تکمیل کے لئے کوئی دوسرا روٹ اختیار کرنا ہو گا۔ تو اب اسلام کے مدافعین کو یہ مسئلہ درپیش آتا ہے کہ اسلام کے مخالفین پر اسلامی عقائد کی معقولیت کیسے ثابت کی جائے؟ کیا عقل کے نور کو بالکلیہ کھلا چھوڑ دیا جائے کہ گمراہ لوگ جس طرف چاہیں اسے ھانک لے جائیں؟ تو سوال یہ ہے کہ کیا عقل کی بنیاد پر ایسے عقلی دلائل و قرائن کی نشاندہی کی جا سکتی ہے جو اسلامی عقائد کے اثبات میں مددگار ہوں اور جن کی بنیاد پر عقیدے کے مسائل پر غور فکر کرنے والا انسان اپنے ایمان کی عمارت کو استوار کر کے خود کو مطمئن کر لے؟ متکلمین اسلام کی رائے میں اس کا جواب اثبات میں ہے اور عقائد اسلامیہ کے اثبات و دفاع میں استعمال ہونے والی عقلی بنیادوں کو وہ "بدیہیات و لوازمات عقلی" سے تعبیر کیا کرتے ہیں۔ ان عقلی مسلمات کے ذریعے دراصل وہ تین "بنیادی" مسائل حل کرنا چاہتے تھے:

1) اثبات ذات باری تعالی جو مخصوص صفات کی حامل ہو

2) اثبات نبوت

3) اور ان دو کے ساتھ تیسرا منطقی سوال یہ پیدا ہو جاتا ہے کہ اثبات باری تعالی اور نبوت کے علاوہ تکلیفی امور میں عقل کا کیا کردار ہے؟ آخر جس عقل سے اول الذکر مسائل میں راہنمائی لی جارہی ہے کیا وجہ ہے کہ اثبات نبوت کے بعد اسے ان حقائق کے ادراک میں معزول سمجھا جائے جو نبی بتاتا ہے (یہیں سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر عقل و نقل کے مابین "ظاہری" تعارض کی صورت پیدا ہو جائے تب کیا ہونا چاہئے)؟

معمولی غور کرنے پر معلوم ہو جاتا ہے کہ متکلمین کی ان سب بحثوں کا مرکزی نکتہ "نبوت" کا اثبات ہے لیکن جیسا کہ واضح کیا گیا عقلا یہ گفتگو کا "ابتدائی نکتہ" نہیں بن سکتا کیونکہ نبی "خدا کا نمائندہ" ہوتا ہے لہذا وجودیاتی اعتبار سے خدا کا وجود ایمان بالرسالت سے ماقبل ہے۔ ان سوالات کے جوابات متکلمین اسلام نے بھی دیئے اور مسلم فلاسفہ نے بھی (یہاں تک کہ علم کلام کو برا بھلا کہنے والوں نے بھی، بس ان کا نام انہوں نے "عقیدہ" رکھ لیا)۔ یہاں تمام گروہوں کے جوابات کا احاطہ کرنا مقصود نہیں بلکہ سوال کا جواب سمجھانا ہے اور اس کے لئے اس جواب تک محدود رہتے ہیں جو اشاعرہ و ماتریدیہ کے یہاں مقبول ہوا، وہ اور بات ہے کہ اس جواب کی اہمیت اس وقت تک واضح نہیں ہو سکتی جب تک مخالف گروہوں کی رائے نظروں کے سامنے نہ ہو، کیونکہ تب ہی یہ معلوم ہو پاتا ہے کہ اہل سنت کے ان گروہوں نے ان مسائل میں کس طرح ایک ایسی متوازن پوزیشن اختیار کی جو نصوص کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ دھیان رہے کہ اس تحریر کا مقصد یہ ثابت کرنا نہیں کہ اشاعرہ وماتریدیہ کا نظام فکر درست ہے بلکہ نفس مسئلہ کی تفہیم کے لئے اسے بطور مثال لیا گیا ہے۔

متکلمین اسلام نے ان سوالات کو علمی سنجیدگی کے ساتھ لیا اور انہیں ایک مربوط و مکمل عقلی نظام فکر میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ یاد رہے کہ مکمل نظام فکر کی ایک خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ جس قدر ممکن ہو وہ دلیل کو تمام سروں سے "جوڑنے" کی کوشش کرتا ہے، سائل کو بند گلی اور صحرا دونوں میں کھڑا ہونے سے بچا کر اس کے ذہن میں اٹھنے والے زیادہ سے زیادہ سوالات کا تسلی بخش جواب دینے کی کوشش کرتا ہے، نیز جہاں جواب ممکن نہ ہو اسی سسٹم کے اندر سے اس کی توجیہہ بھی بیان کر دیتا ہے۔ چنانچہ جو نظام فکر جس قدر "غیر مکمل" ہوتا ہے انسانی عقل کے لئے وہ اسی قدر "غیر اطمینان بخش" ہوتا ہے۔ اس تحریر میں پہلے سوال پر نسبتا تفصیل سے گفتگ کی جائے گی کیونکہ مسائل الہیات ہی وہ بحث ہے جسے دیکھ کر لوگ علم کلام سے گھبرا جاتے ہیں۔ رہے آخری دو سوالات، ان پر آخر میں صرف اختصار کے ساتھ گفتگو کی جائے گی۔

5.2۔ ذات باری تعالی

متکلمین کا ماننا ہے کہ اللہ تعالی کا وجود ایک عقلی لازمہ بھی ہے۔ اس کے لئے وہ متعدد طرز سے دلائل لاتے ہیں، مثلا یہ کہ (1) عقل اس بات کو ماننے پر مجبور ہے کہ دنیا حادث ہے (وہ شے جو تبدیل ہو اسے حادث کہتے ہیں) اور جو چیز حادث ہوتی ہے اس کے لئے کوئی محدث یعنی تبدیل کرنے والا بھی ہوتا ہے، یا یہ کہ (2) کائنات میں اسباب کا سلسلہ جاری ہے اور یہ نہیں مانا جاسکتا کہ یہ سلسلہ لامتناہی ہے (یعنی ماننا پڑے گا کہ اس کا کوئی آغاز ہے بصورت دیگر کائنات کا وجود ممکن نہیں)، یا یہ کہ (3) کائنات میں موجود ربط کسی ربط دینے والے کی نشاندہی کرتا ہے (وجود خداوندی پر اس قبیل کے بہت سے دلائل آج بھی دیئے جاتے ہیں)۔

متکلمین وجود خداوندی کی گفتگو میں جب نصوص کے بجائے اس نوع کے عقلی دلائل پیش کرتے ہیں تو اس کا مقصد یہ کہنا نہیں ہوتا کہ قرآن میں اس کے دلائل موجود نہیں یا قرآن اس مقصد کے لئے کافی نہیں بلکہ اس کا مقصد یہ دکھانا ہوتا ہے کہ اسلامی نظام فکر کو ثابت کرنے کے لئے کسی سرکلر دلیل کی ضرورت نہیں کیونکہ پہلا قضیہ (کائنات کو وجود بخشنے والی ہستی کا وجود) ایسے دلائل سے ثابت ہے کہ ایک معقول انسان ان کا انکار نہیں کرسکتا۔ علم کلام کی زبان میں یہ بات یوں کہی جاتی ہے کہ ذات باری تعالی "واجب الوجود" ہے، واجب الوجود اس امکان کو کہتے ہیں جس کی نفی کرنے سے عقلی تضاد لازم آجائے، یعنی عقل کی روسے جس کا "نہ ہونا" ناممکن و محال ہو۔ تو یہ ہوا "ذات باری" سے متعلق علم کلام والوں کا مقدمہ۔

5.3۔ صفات باری تعالی

اب جب یہ معلوم ہو گیا کہ ذات باری تعالی واجب الوجود ہے تو فورا سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ذات کیسی ہے (یعنی اس کی صفات کیا ہیں)؟ کیا عقل اس بارے میں کوئی حکم لگانے کی صلاحیت رکھتی ہے؟ متکلمین کا جواب ہے "ہاں"، یعنی جب عقل یہ پہچان لیتی ہے کہ اس کائنات کا کوئی بنانے والا ہے تو پھر وہ اس ذات کے بارے میں بھی "چند منطقی لوازمات" (logical implications) کو ماننے کی ضرورت محسوس کرتی ہے۔ علمائے اشاعرہ کے خیال میں عقل ذات باری، جو اس حادث کائنات کی خالق ہے، کے بارے میں کم از کم سات صفات کا ادراک کرنے لائق ہے یا اسے قبول کرنا چاہئے، بصورت دیگر مذہب کا مقدمہ مکمل نہیں ہوسکتا۔ اس ضمن میں وہ ان "کم سے کم صفات" کو بیان کرتے ہیں جن کا ادراک انسانی عقل کے ذریعے ممکن ہے۔ یاد رہے یہ تمام صفات نص سے ثابت ہیں۔ ان صفات کی تفصیلی گفتگو نیز عقلی استدلال کے ذریعے انہیں کیسے اخذ کیا جاتا ہے یہ سب بیان کرنا یہاں ممکن و مقصود نہیں، چند اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔

آگے بڑھنے سے قبل نوٹ کرنا چاہئے کہ موجودہ دور کے اکثر مسلم و غیر مسلم خدا پرست مصنفین صرف وجود باری تعالی کے اثبات کی بحث کرتے ہیں لیکن متکلمین صرف اس پر اکتفا نہیں کرتے کیونکہ صرف خدا کو عقلا ثابت کرلینے سے مذہب کا مقدمہ مکمل نہیں ہوجاتا۔

مثلاً اگر خدا ہے لیکن وہ علم و قدرت سے متصف نہیں تو تخلیق سے عاجز ہو گا۔ الغرض متکلمین صرف ذات باری تعالیٰ کے اثبات کو کافی نہیں سمجھتے، عقیدے کے چند لازمی متعلقات کے بیان کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ اسی لئے عرض کی گئی تھی متکلمین نے ایک مربوط عقلی نظام بیان کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ ان سات صفات کا انتخاب الل ٹپ نہیں بلکہ مخصوص مقاصد کے پیش نظر کیا گیا ہے۔ چونکہ صفات باری تعالیٰ کو متکلمین مختلف وجوہ سے الگ اقسام میں کیٹگرائز کرتے ہیں لہٰذا انہیں اسی طور پر الگ بیان کیا جاتا ہے۔

5.3.1۔ صفات ذاتیہ کا مفہوم

تقسیم کے اعتبار سے سب سے بنیادی صفات ان کے نزیک سات صفات ہیں جنہیں صفات ذاتیہ کہا جاتا ہے۔ پہلی صفت "حیات" ہے، یعنی عقل جب یہ مانے گی کہ کائنات کا کوئی بنانے والا ہے تو یہ بھی مانے گی کہ وہ حیات کی صفت سے متصف ہے (صفات کی ازلیت کو کیسے ثابت کیا جاتا ہے یہاں اس گفتگو سے سہو نظر کیجئے، اسی طرح اگر کسی کے ذہن میں یہ سوال آتا ہے کہ عقل یہ کیوں نہیں فرض کر سکتی کہ کائنات کو بنانے والا اسے بنا کر مر چکا ہے اور اب کائنات معین اصولوں کے تحت چل رہی ہے تو اشاعرہ کے پاس اس کا جواب بھی موجود ہے)۔ دوسری صفت "ارادہ" ہے، تیسری "علم" ہے، چوتھی "قدرت" ہے، پانچویں "کلام" اور چھٹی و ساتویں "سماعت و بصارت" ہیں۔ ان کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی خالق ہے تو وہ عالم بھی ہونا چاہئے کیونکہ جسے علم ہی نہ ہو وہ خلق نہیں کر سکتا لہٰذا خدا کو عالم ماننا ایک منطقی لازمہ (logical necessity) ہے اور اسی لئے کہا جاتا ہے کہ God is necessarily knowing وجودہ، وہ جہل سے متصف نہیں ہو سکتا۔ پھر خالق ہونے کے لئے قدرت کی بھی ضرورت ہے کیونکہ جو ذات عالم تو ہو مگر قادر نہ ہو وہ بھی تخلیق کا عمل نہیں کر سکتی۔ کیونکہ خدا پیغمبر بھیج کر بندوں کو مکلف کرتا ہے تو لازم ہے کہ وہ ذات کلام کی صفت سے متصف ہو۔ چونکہ وہ بندوں کے اعمال سے واقف ہے اور ان کا حساب لینے والا ہے لہٰذا وہ سمیع و بصیر بھی ہونا چاہئے۔ تو یہ سات صفات ہیں جنہیں علمائے اشاعرہ صفات ذاتیہ کہتے ہیں اور ان کے خیال میں خدا کی ذات کے بارے میں یہ وہ "کم از کم صفات" ہیں جن کا ادراک کرنے کی صلاحیت عقل میں بھی موجود ہے اور عقلی قرائن سے انہیں ثابت کیا جا سکتا ہے۔

ان صفات کے بارے میں چند باتیں نوٹ کر لینی چاہئیں:

1) یہ سب صفات منصوص ہیں
2) ان صفات پر غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ ان کا تعلق "کائنات کے خدا"، "نبوت و تکلیف" اور "آخرت" کے تین عقائد سے ہے، یعنی یہ الل ٹپ طور پر اخذ نہیں کی گئیں۔ متکلم کو متکلم اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ منصوص عقائد کو سامنے رکھ کر اس کے اثبات کی خاطر عقلی ایکسرسائز کرتا ہے

3) اشاعرہ کا یہ کہنا نہیں ہے کہ ان صفات کو عقلا ماننا شرعا لازم ہے نیز اگر وحی نہ آئی ہو تب بھی ان کا ادراک کرنا ضروری ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک تکلیف کی بنیاد صرف وحی ہے، اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان صفات کو عقلی کہنے کا مقصد ان کے نزدیک منصوص عقائد کی عقلی توجیہہ بیان کرنا ہے۔

چند اشکالات

درج بالا گفتگو کے ضمن میں چند عمومی سوالات و اشکالات پیدا ہوتے ہیں، آگے بڑھنے سے قبل انہیں ایڈریس کئے لیتے ہیں۔

1) ایک سوال یہ کیا جاتا ہے کہ ان سات کے سواء خدا کی دیگر صفات کا ذکر کیوں غائب ہے، کیا متکلمین ان کا انکار کرتے ہیں؟ اس کا جواب ہے نہیں بلکہ ہر وہ صفت جس کا ذکر قرآن و سنت میں آیا ہے وہ ان میں سے ہر ایک کا اقرار کرتے ہیں، امام غزالی نے اللہ کے نناوے صفاتی ناموں کی تشریح پر ایک مستقل رسالہ لکھا جو اب بھی موجود ہے۔ البتہ انکے خیال میں ان سات کے علاوہ دیگر صفات کو "عقلی اعتبار سے" دو طرز یا اصولوں پر دیکھا جاسکتا ہے (دوسری سطح جسے "صفات فعلیہ" کہتے ہیں اس کا ذکر آگے آرہا ہے)۔ پہلا اصول "دخول فی صفات الذاتیہ" کا ہے، یعنی بہت سی صفات کو انہی سات کے تحت سمجھنا ممکن ہے۔ مثلا، خدا کی صفات "خالق" یا "باری" یا "بدیع" ہونا دراصل اس کی قدرت اور ارادے کا ظہور ہے۔ اسی طرح خدا کا "خبیر" و "لطیف" ہونا اس کی صفت علم کے تحت آجاتی ہے۔ اسی طرح کچھ صفات ایسی ہیں جو "غرض"، "مقصد" یا "قدر" (یعنی ویلیو) کا سوال پیدا کرتی ہیں۔ مثلا خدا کی صفت "عادل" یا "حکیم" ہونا۔ معتزلہ نے خدا کے عادل ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ خدا ایک معروضی اخلاقی قضیے کا پابند ہے، یہ اخلاقی قضیہ وہی ہے جس کا پابند خدا نے انسان کو شریعت کی صورت میں بنایا ہے۔ پس خدا کے عادل ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنے احکامات اور فیصلوں میں اس عقلی اخلاقی قضیے کی پابندی کرے اور وحی بھی اسی کے مطابق نازل ہوتی ہے (حسن و قبح کی عقلی ہونے کا یہی مطلب ہے)۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ انسانی عقل سے وضع کردہ ایسا کوئی اخلاقی حکم نہیں جس کی پابندی خدا پر لازم ہو بلکہ خدا سب اخلاقی قوانین کا خالق ہے۔ پس عدل وہی ہے جس کا وہ ارادہ کرے اور حکم دے، حکمت کا معنی ہر شے کو اسی مقام پر رکھنا ہے جیسے خدا نے انہیں وجود بخشا (یہی وجہ ہے کہ ان کے نظام فکر میں تکلیف کی بنیاد صرف وحی ہے)۔

تو اس نوع کی بہت سی صفات ہیں جنہیں "الگ سے بطور ایک کیٹیگری" بیان کرنے کی عقلا ضرورت نہیں، وہ انہی صفات کے تحت آجاتی ہیں۔ لہذا یہ اعتراض کہ اشاعرہ و ماتریدیہ خدا کی صرف سات (یا آٹھ) صفات کو مانتے ہیں، یہ معنی خیز اعتراض نہیں۔ یہ کیٹیگرائزیشن نصوص کو مد نظر رکھ کر کی گئی ایک علمی و عقلی ایکسرسائز ہے، اگر کوئی صاحب نظر کہے کہ سمع و بصر کو علم کے تحت رکھ کر ان سات کو پانچ میں محدود کیا جاسکتا ہے تو ایسا کہنے والے کو نہ کافر کہا جائے گا اور نہ ہی بدعتی، ضروری بس یہ ہے کہ وہ ان صفات کا اقرار کرے یعنی یہ مانے کہ خدا ان سے بھی متصف ہے کیونکہ یہ نصوص میں بیان ہوئی ہیں۔

2) دوسرا اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر متعدد صفات کو کسی ایک صفت کے تحت کیوں رکھا جارہا ہے، کیا یہ سمجھا جائے کہ خدا نے بلاوجہ اپنی ایک ہی صفت کو دو ناموں سے منسوب کیا؟ امام غزالی نے "اسماء الحسنیٰ" پر اپنے رسالے میں اس پر گفتگو کی ہے۔ یہاں چونکہ کسی خاص مکتب فکر کی نمائندگی یا دفاع کرنا مقصود نہیں لہٰذا اس بحث میں جانے کی ضرورت نہیں۔ مختصر یہ کہ ان سات کے علاوہ دیگر کو ماننا جائز ہے اور دیگر کو جامع انداز میں، سب کا اقرار کرتے ہوئے، ان سات میں جمع کر دینا بھی جائز ہے۔

3) ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا "عقلا ممکن مگر غیر منصوص "صفت خدا کے لئے ثابت کی جاسکتی ہے؟ یعنی کیا یہ ممکن ہے کہ ایک ایسی صفت جس کی نسبت خدا کی طرف کرنا عقلا محال نہ ہو لیکن نص میں اس کا ذکر نہ ہو، کیا متکلمین کے نزدیک خدا کی طرف ایسی صفت منسوب کرنا جائز ہے؟ اس سوال کا جواب سمجھنا بے حد ضروری ہے کیونکہ اس سے متکلمین کے مزاج کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ خوب یاد رکھنا چاہئے کہ صفات باری تعالی کے تحت جن صفات کا عقلی طور پر اثبات کیا جاتا ہے متکلمین کے نزدیک ان کا نصوص سے اعتبار ثابت ہونا لازم ہے، یعنی یہ نہیں کیا جاسکتا کہ خدا کے بارے میں عقلا ایسی صفت ثابت کر دی جائے جو منصوص نہیں۔ اس اصول کی ایک عمدہ مثال امام غزالی کی کتاب "الاقتصاد فی الاعتقاد " میں خدا کے لئے صفات سمع وبصر کے اثبات کی بحث میں ملتی ہے جہاں ان صفات کے لئے عقلی دلائل دینے کے بعد امام صاحب یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ جس اصول کے تحت سمع وبصر کا اقرار کیا جارہا ہے کیا اسی اصول کے تحت خدا کے لئے سونگھنے (یا چھونے) کی صفات بھی مانی جاسکتی ہیں؟ سونگھنے کی صفت کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ عقلا اسے ناممکن نہیں کہا جاسکتا یعنی عقلا ایسا کوئی قضیہ نہیں جو یہ کہے کہ خدا سونگھنے سے ماوراء ہونا چاہئے، لیکن خدا کے لئے یہ صفت ثابت نہیں مانی جائے گی کیونکہ یہ منصوص نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ علم کلام کی عقلی ایکسر سائز میں ایسی ہی صفات قابل اعتبار مانی جاتی ہیں جو منصوص ہوں (خدا کے لئے چھونے کی صفت کو "مخالفت الحوادث"، جس کا ذکر آگے آرہا ہے، کے اصول کے تحت ناممکن ثابت کرتے ہیں)۔ بار بار یاد دھانی کرانا ضروری ہے کہ فلسفے اور کلام میں یہی بنیادی فرق ہے کہ کلام نصوص کی پابند عقلی ایکسر سائز کا نام ہے۔ تو درج بالا (یا ان میں سے بعض) صفات کا عقلی اثبات کرنا اور اس کے لئے دلائل لانا، یہ متکلمین کا خاص وظیفہ ہے کیونکہ ان کا تعلق براہ راست تین عقائد سے ہے۔

صفات معنویہ اور ذاتیہ کا تعلق

معتزلہ کی ایک مخصوص پوزیشن کو مد نظر رکھتے ہوئے اشاعرہ وماتریدیہ صفات کی ایک مزید قسم بھی بیان کرتے ہیں جس کا تعلق دراصل صفات ذاتیہ کے ساتھ ہے، لہٰذا ان کا ذکر اسی کے تحت کیا جاتا ہے۔ صفات معنویہ کا معنی یہ ہے کہ خدا صفت قدرت سے قدیر ہے، صفت علم سے علیم ہے، صفت ارادہ سے مرید ہے اور اسی طرح دیگر چار کے لئے۔ تو قدیر، علیم، مرید، سمیع، بصیر یہ صفات معنویہ ہیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر "قدرت" اور "قدیر" میں فرق کس بنا پر کیا جارہا ہے؟ کیا صاحب قدرت ہونے اور قدیر ہونے میں فرق ہے؟

دراصل معتزلہ کا ماننا تھا کہ اللہ تعالی کی صفات اس کی ذات سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتیں، جنہیں خدا کی صفات کہا جاتا ہے یہ اس کی ذات کے "احوال" (state of beings) ہیں۔ چنانچہ خدا کی ذات قدیر تو ہے لیکن الگ سے "قدرت" نامی صفت کا کوئی وجود نہیں۔ اسی طرح وہ علیم تو ہے لیکن کسی الگ "صفت علم" سے متصف نہیں۔ بلاتشبیہہ بات سمجھنے کے لئے یوں کہا جاسکتا ہے کہ خدا اپنے احوال سمیت ایک کلی وجود (یعنی combo pack) ہے، اس وجود کے علاوہ کسی صفت کا کوئی مستقل وجود نہیں۔ اس کی وجہ ان کے خیال میں یہ تھی کہ اگر خدا کی ذات کے علاوہ اس کی صفات کو مستقل دائمی وجود مانا گیا تو یہ شرک ہوگا (اسے "مسئلہ تعدد قدماء" کہتے ہیں)۔ دوسرے لفظوں میں وہ ذات کے احوال بیان کرنے والی کیفیات، جنہیں صفات معنویہ کہتے ہیں، کے تو قائل تھے لیکن الگ سے صفات کا انکار کرتے تھے۔ اس نظریئے سے خدا کی صفات کے الگ وجود کا انکار لازم آتا ہے جبکہ نصوص میں ان کا اثبات کیا گیا ہے، لہذا اشاعرہ وماتریدیہ کا کہنا ہے کہ خدا کی صرف صفات معنویہ ہی نہیں بلکہ صفات کا الگ سے وجود ماننا بھی عقیدے کا حصہ ہے، انہی مستقل صفات کو صفات ذاتیہ کہتے ہیں۔

صفات عین ذات ہیں یا غیر ذات؟

اس مقام پر یہ سوال کھڑا ہوتا ہے کہ صفات کا تعلق ذات کے ساتھ کس نوعیت کا ہے، یعنی کیا وہ عین ذات ہیں یا ذات سے کلیتا الگ وجود؟ معتزلہ کے نزدیک وہ عین ذات تھیں جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا کیونکہ الگ وجود فرض کرنے سے شرک کا خطرہ لاحق ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مذاہب کے ماننے والوں نے خدا کی صفات کو الگ مستقل وجود (ontological beings) فرض کرکے انہیں مستقل خدا کی حیثیت دے دی (شاید ہندومت میں بھگوان کی الگ الگ شکتیوں کو الگ الگ خدا مان لیا جاتا ہے)۔ متکلمین اشاعرہ نے ان دو مسائل، یعنی صفات کی نفی اور مستقل الگ وجود، سے بچنے کے لئے یہ راہ اختیار کی کہ یہ صفات ایک اعتبار سے ذات کا عین ہیں اور ایک اعتبار سے اس کا غیر۔ اسے یوں کہا جاتا ہے کہ صفات نہ ذات کا عین ہیں اور نہ ہی غیر، یعنی نہ انہیں عین اللہ کہا جائے گا اور نہ ہی غیر اللہ۔ یہاں مجھے اس پوزیشن کے دلائل سے تعرض نہیں کرنا، وہ کلام کی کتب میں درج ہیں، بلکہ صرف اس بات کو واضح کرنا ہے کہ عقلی اعتبار سے "نہ عین اور نہ غیر" بظاہر ایک عجیب پوزیشن محسوس ہوتی ہے لیکن متکلمین نے اسے فراغدلی کے ساتھ اختیار کیا۔ اس لئے نہیں کہ یہ پوزیشن کسی فلسفیانہ اپچ کے تقاضوں کو پورا کرنے والی تھی بلکہ اس لئے کہ اس کے بغیر نصوص میں وارد عقیدے کے تقاضوں کو پورا کرنا مشکل محسوس ہوتا ہے لہذا اصاحب عقل کو اس بارے میں یہی پوزیشن اختیار کرنا چاہئے۔ چنانچہ ان تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اگر کہیں عقلی اعتبار سے بظاہر کچھ عجیب پوزیشن بھی اختیار کرنا پڑی تو متکلمین اشاعرہ وماتریدیہ نے ایسا کرنے میں جھجھک کا مظاہرہ نہیں کیا۔ یاد رہے کہ ذات اور صفات کے مابین تعلق کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا بھی یہی موقف ہے۔ جو حضرات ان بحثوں کے عنوان دیکھ کر انہیں "بلا وجہ کی کج بحثی" کا شکوہ کرتے ہیں وہ بتائیں کہ اس معاملے میں عقل کی راہنمائی کے لئے ان کے پاس کیا سامان موجود ہے؟ کیا عقل کا نام لینے والوں کو کھلا چھوڑ رکھا جائے کہ وہ عقلی دلیل کے نام پر لوگوں کو گمراہ کرتے رہیں؟

اس گفتگو میں ایک مزید پہلو بھی قابل غور ہے۔ معتزلہ جب یہ کہتے تھے کہ صفات ذات کا عین ہیں تو اس کے بعد ان تمام نصوص جن میں صفات کا الگ سے اثبات ہوتا ہے ان کی تاویل کیا کرتے تھے۔ اشاعرہ وماتریدیہ کا کہنا ہے کہ ایسے امور جنہیں ماننے میں کوئی عقلی استحالہ لازم نہ آتا ہو انہیں ان کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا اور ایسی تمام نصوص اسی باب سے ہیں کیونکہ صفات کو عین ماننا عقلا واجب نہیں اور نہ ہی انہیں عین و غیر ماننے سے منطقی طور پر کوئی محال امر لازم آتا ہے۔ لہذا ایسے میں نصوص کی تاویل کرنا جائز نہیں۔ تو اس سے یہ بات پھر واضح ہوتی ہے کہ متکلمین کی عقلی ایکسر سائز نصوص کی روشنی میں تھی۔

5.3.2۔ صفات سلبیہ کا مفہوم

درج بالا سات صفات کے علاوہ چند دیگر صفات بھی ہیں جن کا اثبات متکلمین کے یہاں عقلا و نقلا ہر دو طرح سے کیا جاتا ہے اور انہیں الگ کیٹیگری میں رکھا جاتا ہے۔ علم کلام کی مخصوص اصطلاحات میں ان صفات کی حیثیت دراصل ذات اور صفات کے احکامات کی ہے، یعنی ذات اور صفات کے بارے میں یہ تصورات رکھنا لازم ہے۔ ان صفات کا تعلق ذات وصفات کی "تنزیہہ" سے ہے، یعنی ایسے امور جن کو ماننے سے خدا تعالی کی ذات وصفات چند ایسے امور سے منزہ و مبرا ہو جاتی ہے جو اس کی شان کے لائق نہیں۔ ان امور کو جامع انداز میں پانچ صفات میں جمع کر دیا گیا ہے (متکلمین کا ایک کام عقیدے کی گفتگو میں جامعیت پیدا کرنا بھی تھا): (1) قدم (یعنی اللہ تعالی قدیم ہے)، (2) بقاء (یعنی اس کی ذات اور صفات میں ہمیشگی ہے)، (3) مخالفت الحوادث (یعنی خدا کو حوادث سے پاک ماننا، حادث کا معنی عدم سے وجود میں آنا اور تبدیلی کے عمل سے دوچار ہونا ہے، یعنی خدا زمان و مکان اور تمثیل وتشبیہہ نیز تبدیلی جیسے ان تمام تصورات سے ماوراء ہے جو مخلوقات کے لئے قابل فہم ہیں کیونکہ اس کی شان لیس کمثلہ شیء ہے)، (4) قیام بالنفس (یعنی اس کی ذات اور صفات قائم بالذات ہیں، اسے کوئی محتاجی لاحق نہیں)، (5) وحدانیہ (اللہ اپنی ذات اور صفات میں واحد ہے)۔ ان صفات الہی کا اقرار کرنا بھی اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک عقیدے کا حصہ ہے۔ نوٹ کر لینا چاہئے کہ ان میں سے ہر ہر صفت منصوص ہے۔

5.3.3۔ صفات فعلیہ کا مفہوم

خدا کی بعض صفات ایسی ہیں جن میں کائنات کے ساتھ خدا کے ربط و تعلق کا اس طور پر اظہار ہوتا ہے کہ اس سے حدوث (تبدیلی) نیز زمان و مکان یعنی spontaneity کا تصور پیدا ہوتا ہے، جیسے عمل تخلیق کرنا، زندگی و موت دینا (حی وممیت ہونا)، رزق فراہم کرنا (رزاق ہونا)، زرق میں اضافہ و کمی کرنا (باسط و قابض ہونا)، عالم کی تدبیر کرنا (مدبر ہونا)، ایک مقام سے دوسرے مقام پر آنا جانا وغیرہم۔ یہ سب ایسے امور ہیں جن میں کسی خاص وقت، خاص زمانے یا خاص کیفیت کے ساتھ خدا کچھ "کرتا ہوا" محسوس ہوتا ہے۔ ان صفات کو اسی لئے "صفات فعلیہ" کہا جاتا ہے کیونکہ یہ "خدا کے افعال" سے متعلق ہیں، انہیں "صفات اختیاریہ" بھی کہتے ہیں کیونکہ ان کا تعلق خدا کی قدرت و اختیار سے ہے یعنی خدا اپنی قدرت و اختیار سے یہ فعل سرانجام دیتا ہے۔ صفات ذاتیہ میں جسے قدرت کہتے ہیں وہ "بالقوۃ" یعنی

پوٹنشل کا نام ہے، اس قدرت کو بروکار لا کر کسی شے کو تخلیق کرنا، یہ فعل ہے جو صفت قدرت سے ظہور پزیر ہوا۔ اسی طرح متکلم ہونا یہ صفت کلام کا ظہور ہے۔ ان صفات فعلیہ یا اختیاریہ کے ذریعے خدا اور کائنات میں ربط، اس کے تسلسل اور خدا کی کیفیات کا بیان ہوتا ہے۔ آگے بڑھنے سے قبل نوٹ کیجئے کہ اشاعرہ وماتریدیہ کے خیال میں چونکہ خدا کے افعال خدا کی صفات ذاتیہ کا عملی ظہور ہیں لہذا انہیں بھی الگ سے "مستقل صفات" کے طور پر بیان کرنے کے بجائے صفات ذاتیہ کے تحت سمجھنا ممکن ہے، یعنی خالق ہونا، رازق ہونا وغیرہ خدا کی قدرت کے مختلف پرتو یا ظہور ہیں۔ پھر یاد رہے کہ وہ ان صفات کا انکار نہیں کرتے۔

صفات ذاتیہ وفعلیہ کے تعلق میں اشاعرہ وماتریدیہ کا ایک ضمنی اختلاف

صفات ذاتیہ وفعلیہ کے ضمن میں اشاعرہ وماتریدیہ کے مابین ایک جزوی اختلاف ہے۔ اس کی نوعیت یہ ہے کہ ماتریدیہ کے نزدیک درج بالا سات صفات ذاتیہ کے علاوہ "تکوین" ایک مستقل یعنی آٹھویں صفت ہے اور خدا کے تمام افعال (یعنی صفات فعلیہ) صفت تکوین سے متعلق ہیں۔ لہذا وہ "تکوین" کو ان سات صفات سے الگ صفت کے طور پر بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس اشاعرہ کے نزدیک صفت "تکوین" بھی سات صفات کے تحت سمجھی جاسکتی ہے، یعنی یہ سب وہ امور ہیں جنہیں خدا اپنے ارادے، علم و قدرت کے ذریعے اپنی شان کے مطابق سرانجام دیتا ہے۔ تو یہ پلیسمنٹ کا اختلاف ہے، اشاعرہ کے نزدیک "تکوین" قدرت کے تحت سمجھنا ممکن ہے، اسے الگ بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ ان دونوں کا یہ اختلاف "کم از کم" کے بیان کا اختلاف ہے نہ کہ کسی صفت کے اقرار یا انکار کا۔ اسی لئے اسے ضمنی اختلاف کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اشاعرہ وماتریدیہ اور ابن رشد و ابن تیمیہ کے مابین اختلاف نتائج کے اعتبار سے جزوی نہیں اصولی نوعیت کا ہے۔

5.3.4۔ صفات فعلیہ کے ضمن میں اشاعرہ وماتریدیہ اور ابن رشد و ابن تیمیہ کا اصولی اختلاف

صفات فعلیہ (یا اختیاریہ) کا صفات ذاتیہ نیز مخلوقات کے ساتھ کیسا تعلق ہے، یہ وہ بحث جس میں علامہ ابن رشد و علامہ ابن تیمیہ ایک طرف جبکہ اشاعرہ وماتریدیہ دوسری طرف کھڑے ہیں۔ چنانچہ اس معاملے میں دو واضح مگر مخالف مواقف سامنے آئے ہیں اور بیک وقت ان دو میں سے کسی ایک ہی کو اختیار کیا جاسکتا ہے (ایک موقف شیخ ابن عربی کا بھی ہے جو ان دو سے مختلف ہے لیکن یہاں ہم اس طرف نہیں جانا چاہتے)۔ اب ہم صفات فعلیہ کے ضمن میں ان دو گروہوں کے مابین اس نزاعی مسئلے کی وضاحت کرتے ہیں، اس گفتگو کا مقصد کسی ایک گروہ کے نظریئے کو درست ثابت کرنا نہیں بلکہ نفس مسئلہ کی تفہیم ہے۔ تفصیلی دلائل کے لئے شوقین حضرات متعلقہ کتب کی طرف رجوع کرسکتے ہیں۔ اس پوری بحث میں آپ دیکھیں گے کہ علامہ ابن تیمیہ ایک زبردست متکلم کے روپ میں سامنے آتے ہیں۔ جس شخص پر یہ اختلاف واضح نہ ہو وہ بعض صفات کی تاویل کے مسئلے میں اشاعرہ وماتریدیہ اور علامہ ابن تیمیہ کے موقف کے اختلاف کی بنیاد نہیں سمجھ سکتا۔ تو اس طرف جانے سے پہلے اس مسئلے کی وضاحت ضروری ہے۔

اس پیچیدہ بحث کو قابل فہم بنانے کے لئے اس کے نتیجے کو مد نظر رکھ لینا فائدے سے خالی نہ ہو گا۔ نفس مسئلہ کا حاصل دراصل یہ قضیہ ہے کہ کیا کائنات ازلی ہے یا حادث، یعنی کیا کوئی ایسا حال بھی گزرا ہے جب کائنات موجود نہ تھی اور اس سے ماقبل "عدم" تھا؟ زیر بحث دو سوالات ہیں:

(الف) صفات فعلیہ کا صفات ذاتیہ کے ساتھ تعلق کیسا ہے؟

(ب) مخلوقات کے ساتھ ان کا تعلق کیسا ہے؟

پہلے سوال پر اشاعرہ وماتریدیہ کا کہنا ہے کہ صفات فعلیہ اس اعتبار سے ازلی ہیں کہ یہ خدا کی صفات ذاتیہ سے متعلق ہیں جو کہ ازلی اور قائم بالذات ہیں، یعنی چونکہ ان کا مبدا ازلی ہے لہذا اس اعتبار سے یہ ازلی ہیں۔ یعنی خدا کی صفت خلق، حی ومیت ہونا اس کی "صفت قدرت" کا ظہور ہے، چونکہ صفت قدرت ازلی ہے لہذا اس اعتبار سے صفت خلق بھی ازلی ہے۔ دوسرے سوال کے جواب کی تفہیم کے لئے چند امور سمجھنے کی ضرورت ہے۔

- متعلقات صفات فعلیہ: پہلی بات یہ سمجھئے کہ صفات فعلیہ کے کچھ نتائج مرتب ہوتے ہیں، مثلا صفت خلق کے نتیجے میں کوئی مخلوق وجود میں آتی ہے، صفت میت سے کوئی جان تلف ہوتی ہے وغیرہ۔ صفات فعلیہ کے نتائج کو ان کے متعلقات کہا جاتا ہے، یعنی خالق کی صفت خلق کے نتیجے میں جو مخلوق پیدا ہوتی ہے وہ خدا کی صفت قدرت سے وجود میں آنے والی صفت خلق سے تعلق رکھتی ہے، اگر یہ تعلق منقطع ہو جائے تو مخلوق کا وجود ناممکن ہو جائے گا
- فعل اور حدوث کا تعلق: ہر فعل (چاہے وہ متعدی ہو یا لازم) کی دو خصوصیات ہوتی ہیں: ایک یہ کہ وہ بہر صورت فاعل یعنی اسے کرنے والے سے تعلق رکھتا اور دوسرا یہ کہ وہ تبدیلی کے تصور کو پیدا کرتا ہے۔ "فعل" (کچھ کرنے یا ہونے) کا مطلب یہ ہے کہ کچھ ایسا ہوا یا ہو رہا ہے جو پہلے نہ تھا۔ مثلا عمل خلق سے کچھ "وجود میں آنا" یا "ہونا"، یہ تبدیلی آنے کے تصور کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے، اسی طرح "آنے اور جانے، کسی چیز پر بیٹھنے اور اس سے کھڑا ہونے" کے مفہوم میں احوال کی تبدیلی کا تصور شامل ہے۔ اس تبدیلی کو حدوث کہتے ہیں، یعنی وجود پر مختلف احوال لاحق ہونا یہ فعل کے مفہوم میں شامل ہے
- متعلقات صفات فعلیہ اور حدوث: تیسری بات یہ کہ افعال کے نتیجے میں اس کے جو متعلقات وجود میں آتے ہیں وہ حادث ہوتے ہیں، ان معنی میں کہ وہ سب تبدیلی کے عمل سے دوچار ہیں۔ کائنات میں ایسا کچھ نہیں جو حدوث سے ماوراء ہو۔ چنانچہ صفات فعلیہ کے متعلقات عمل حدوث سے متصف ہوتے ہیں

یہ تین امور واضح رہیں تو فریقین کے مابین نفس مسئلہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ ان کی روشنی میں دو پوزیشنز ابھر کر سامنے آجاتی ہیں:

1) یہ مان لینا کہ صفات فعلیہ کے متعلقات ازلی نہیں بلکہ حادث ہیں، نتیجتا یہ ماننا ہو گا کہ صفات فعلیہ باعتبار اپنے متعلقات ازلی نہیں بلکہ حادث ہیں۔ اس لحاظ سے صفات فعلیہ ایک معنی میں صفات ذاتیہ سے مختلف ٹھرتی ہیں کہ خدا ازل سے موخر الذکر کے ساتھ متصف ہے لیکن اول الذکر (صفات فعلیہ) صرف اپنے مبدا کے لحاظ سے ازلی ہیں نہ کہ متعلقات کے لحاظ سے۔ ان صفات کو اگر ازل سے قائم بالذات مانا جائے تو خدا کی ذات محل حوادث ٹھرتی ہے، یعنی اس کی ذات تبدیلی کے عمل سے دوچار ہے جو مخلوقات (زیادہ درست الفاظ میں جوہر اور عرض) کی صفات ہیں اور خدا کو محل حادث سمجھنا شرک ہے کہ یہ اسے مخلوق پر قیاس کرنا ہے اور "مخالفت الحوادث" کے تقاضوں کے خلاف ہے۔ تو خدا کو حوادث سے پاک ماننے کا تقاضا ہے کہ کائنات کو حادث مانا جائے، بصورت دیگر شرک لازم آتا ہے۔ یہ جواب اشاعرہ وماتریدیہ نے اختیار کیا، ان کے نزدیک خدا کو ہر اعتبار سے حوادث سے پاک ماننا لازم ہے۔ چنانچہ ہر وہ لفظ، معنی اور تصور جو حدوث کے خیال کو پیدا کرے خدا کو اس سے متصف ماننا توحید کے تقاضوں کے خلاف ہے۔

رہ گیا یہ سوال کہ خدا کی صفات فعلیہ اور ان کے متعلقات کے مابین کیسا تعلق ہے، اس پر ان کا کہنا ہے کہ ہم اس بارے میں کچھ کہنے کی پوزیشن میں نہیں۔ اس بارے میں اشاعرہ کا اصول لیس کمثلہ شیئ کے تحت تنزیہہ ہے، یعنی اس باب میں ہم خدا کو حدوث کے ہر اس تقاضے سے پاک ہونا بتائیں گے جو اس کی شان کے لائق نہیں۔ گویا خدا ان افعال کو کیسے سرانجام دیتا ہے، یعنی متعلقات فعل کے ساتھ اسکا ربط کیسا ہے یہ جاننا ممکن نہیں، بس یہ ماننا چاہئے کہ یہ ربط ازلی نہیں نیز وہ حدوث سے پاک ہے۔ اس سے آگے خاموشی اختیار کی جائے گی اور خدا کی بارگاہ میں ایسی بات نہیں کہی جائے گی جو اس کی شان کے لائق نہ ہو۔ دوسرے لفظوں میں خدا کی ذات کو کسی بھی معنی میں محل حوادث قرار نہیں دیا جائے گا چاہے اس کے لئے صفات فعلیہ کو علمی اعتبار سے صفات ذاتیہ سے کم تر درجے پر ماننا پڑے

2) جیسا کہ واضح کیا گیا اول الذکر پوزیشن کی رو سے صفات فعلیہ کسی معنی میں صفات ذاتیہ سے فرق درجے پر آجاتی ہیں۔ دوسرا آپشن یہ ماننا ہے کہ صفات فعلیہ بھی ہر اعتبار سے صفات ذاتیہ کی طرح ازلی اور قائم بالذات ہیں(they subsist in God)، یعنی ان دونوں میں کوئی فرق روا نہ رکھا جائے۔ اس پوزیشن کو ماننے کے بعد دو منطقی نتائج بھی ماننا پڑتے ہیں: ایک یہ کہ صفات فعلیہ (یا اختیاریہ) کے متعلقات بھی ازلی ہیں، یعنی کائنات کسی نہ کسی معنی میں ازلی ہے۔ پھر اگر یہ صفات فعلیہ قائم بالذات ہیں تو ماننا ہو گا کہ خدا کی ذات کسی نہ کسی معنی میں محل حوادث بھی ہے۔ صفات فعلیہ کو ازلی و قائم بالذات ماننے کے بعد یہ دو نتائج قبول کرنا پڑتے ہیں، ان سے مفر ممکن نہیں۔ علامہ ابن رشد اور علامہ ابن تیمیہ اسی موقف کے قائل ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہ اشاعرہ وماتریدیہ کے برخلاف عقلی دلائل سے (جن میں سے اکثر علامہ ابن رشد نے امام غزالی پر وارد کئے تھے) یہ رائے رکھتے ہیں کہ کائنات اپنی کلی (یعنی بطور کیٹیگری یا نوع) میں ازلی جبکہ اجزاء یا افراد میں حادث ہے۔ خدا ازل سے صفات فعلیہ کے ذریعے مسلسل افعال سرانجام

دے رہا ہے، البتہ متعلقات افعال میں سے ہر ایک ان معنی میں حادث ہے کہ فعل سے قبل ہر شے معدوم تھی۔ چنانچہ خدا ازل سے زندہ کر رہا ہے اور ازل سے مار رہا ہے، البتہ اس فعل سے زندہ ہونے اور مرنے والے افراد حادث ہیں لیکن "زندہ ہونے اور مرنے والے افراد بطور نوع یا کلی" ازلی ہیں۔ آسان الفاظ میں اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ کوئی مخصوص جاندار تو حادث ہوتا ہے لیکن جاندار بطور کیٹگری ازلی ہے۔ چونکہ اس پوزیشن کی رو سے خدا کی ذات محل حوادث ٹھرتی ہے لہذا وہ اشاعرہ وماتریدیہ کے برخلاف عقلا یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ خدا کو محل حوادث ماننے سے شرک لازم نہیں آتا۔ ان کی رائے میں عقلا یہ ممکن ہے کہ خدا کو اپنی شان کے مطابق محل حوادث مانا جائے، یعنی خدا کے لئے ایسے امور کا معنوی طور پر اثبات ممکن ہے جو محل حوادث ہوں، بس کیفیت پر اصرار نہیں کیا جائے گا۔ اس کے لئے وہ "فعل" کے اس تصور ہی سے استدلال کرتے ہیں جو اوپر بیان کیا گیا، کہ فاعل کو محل حوادث ماننا یہ لفظ فعل کا منطقی تقاضا ہے جس سے مفر ممکن نہیں۔

مجھے یہاں اس امر سے بحث نہیں کرنی کہ فریقین میں سے کس کا موقف درست ہے یا زیادہ قرین از قیاس ہے، ہر فریق اپنے حق میں عقل و نقل سے مختلف دلائل رکھتا ہے جن کا احاطہ کرنا یہاں مقصود و ممکن نہیں نیز ہر فریق دوسرے پر اعتراضات وارد کرتا ہے۔ البتہ مسئلہ تاویل کے باب میں اشاعرہ و ماتریدیہ کے ساتھ علامہ ابن تیمیہ کے اختلاف کو سمجھنے کے لئے درج بالا بحث معلوم ہونا از حد ضروری ہے، بصورت دیگر اس مسئلے نیز خود علامہ ابن تیمیہ کے منہج کا صرف سپر فیشل فہم قائم ہو پاتا ہے۔

5.2.5۔ صفات خبریہ اور مسئلہ تاویل: اشاعرہ وماتریدیہ اور ابن تیمیہ کا اصولی اختلاف

متعدد صفات ایسی ہیں جن کا ادراک عقل سے کیا جانا ممکن نہیں، انہیں جان سکنے کا امکان صرف خبر (یعنی نصوص) سے ہے۔ ان میں سے بعض صفات ایسی ہیں جنہیں امور متشابہات کہا جاتا ہے، مثلا قرآن و سنت میں خدا کے لئے صفات ید (بمعنی ہاتھ)، اعین (بمعنی آنکھ)، ساق (بمعنی پنڈلی)، دوڑنا یا اترنا وغیرہ کا ذکر ہوا ہے۔

اس قسم کی صفات کی تشریح کس طرح کی جانی چاہئے، اس بارے میں بھی اشاعرہ وماتریدیہ اور علامہ ابن تیمیہ کے مابین اختلاف ہے۔ البتہ آگے بڑھنے سے قبل یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ ان میں اختلاف کی نوعیت دو مختلف اصولوں پر مبنی کلامی نظامہائے فکر کا باہمی اختلاف ہے نہ کہ محض چند آیات کو الگ انداز سے پڑھ لینے کا، یعنی ہر فریق منصوص و عقلی دلائل کی بنیاد پر چند اصولی مقدمات قائم کرتا ہے (جس کی طرف اب تک کی گفتگو میں اشارہ کیا گیا) اور انہی اصولی مقدمات کی بنیاد پر نصوص کو ہم آہنگ بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ تو دراصل یہ دو کلامی مناہج کا اختلاف ہے، ہر فریق اس ضمن میں اپنے اصولوں کے ساتھ ھم آھنگ پوزیشن اختیار کرتا ہے۔ لوگ عام طور پر اس بحث کو "نتائج کے اختلاف" کی سطح پر دیکھتے ہیں، لیکن یہ واضح ہو جائے گا کہ یہ بحث دو مناہج کے مابین ہے نہ کہ محض نتائج کے مابین اور انتخاب

بھی اسی سطح پر ہے۔ یہ سمجھنا بھی غلط فہمی ہے کہ ایک طرف تو صرف نصوص ہی نصوص ہیں اور دوسری طرف صرف عقل ہی عقل، دونوں طرف معاملہ یکساں ہے۔ اس مسئلے میں اختلاف کی دو اصولی بنیادیں ہیں، یہاں دونوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔

صفات فعلیہ کی ازلیت کی بحث کا اثر

اگر صفات فعلیہ کی ازلیت سے متعلق درج بالا اختلاف واضح ہو تو صفات خبریہ سے متعلق امور متشابہات اور ان کی تاویل کی بحث کی نوعیت بھی سامنے آجاتی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک صفات فعلیہ باعتبار متعلقات ازلی نہیں حادث ہیں، نیز ذات کے حوادثات کے ساتھ تعلق کے مسئلے میں اصل الاصول تنزیہہ ہے، یعنی یہ کہنا کہ "خدا کیسا نہیں ہے"، نہ کہ یہ تصور قائم کرنا کہ "خدا کیسا ہے"۔ خدا کے افعال کی نسبتوں کو بندوں کے افعال کی ایسی کسی نسبت سے تشبیہہ یا اس کا تصور بھی قائم نہیں کیا جائے گا جیسا کہ "تصور فعل" کے تجزیئے میں واضح کیا گیا تھا۔ یعنی تصور "فعل" سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ فاعل کی ذات میں کچھ تبدیلی آرہی ہے، جب زید اٹھتا ہے تو اس پر کوئی ایسی حالت وارد ہوئی جو پہلے نہ تھی، تبدیلی کے اس تصور کے بغیر عقل فعل کا تصور قائم نہیں کر سکتی۔ اشاعرہ وماتریدیہ کا کہنا ہے کہ فعل کی فاعل کے ساتھ یہ سب نسبتیں مخلوقات (زیادہ درست الفاظ میں جوہر اور عرض) کو لاحق ہوتی ہیں۔ خدا نہ جوہر ہے اور نہ ہی عرض، نہ وہ جہات میں ہے اور نہ ہی وقت کی قید میں، لہذا خدا کے لئے یہ سب نسبتیں عقلا ناقابل تصور ہیں۔ چنانچہ اس بارے میں صرف "تنزیہی" (یعنی سلبی، کہ خدا کیسا نہیں ہے) گفتگو کی جاسکتی ہے، "خدا کیسا ہے" عقل و زبان اس کے ادراک و بیان میں حیران و معطل ہی ہو سکتے ہیں۔ لیس کمثلہ شیء (اور اس قبیل کی دیگر نصوص) نیز مخالف الحوادث کے اصول کا تقاضا یہی ماننا ہے۔ تو جب یہ اصول ان کے نزدیک شرعا و عقلا قطعی طور پر ثابت شدہ ہے تو ایسا ہر لفظ جو بظاہر اس اصول کے خلاف جاتا ہوا نظر آئے اسے: (الف) اصولا بلا کیف مانا جائے گا (یعنی "ید" ہے تو ہے)، (ب) لیکن اس ید کے معنی و مراد کیا ہے اس بارے میں اولا "تفویض معنوی" اختیار کی جائے گی (یعنی یہ مانا جائے گا کہ ہم نہیں جانتے کہ "ید" سے کیا مراد ہے، ہاں یہ بات قطعی طور پر جانتے ہیں کہ اس سے کھال، ھڈی، گوشت و خون وغیرہ پر مبنی "ید" مراد نہیں جو اس لفظ "ید" کے ظاہری معنی ہیں) اور ثانیا کسی ضرورت کے تحت یہ بھی جائز ہے کہ اس کے کوئی مجازی معنی مراد لے لئے جائیں (جیسے عربی زبان میں "ید" قدرت یا مدد کرنے کے معنی بھی استعمال ہوتا ہے) لیکن کسی معین معنی پر اصرار نہیں کیا جائے گا۔ اصولیین کی زبان میں اس عمل کو ایک زیادہ واضح و عمومی اصول کی بنا پر کسی جزو یا مخصوص نص کے معنی کو متعین کرنے کا اصول کہتے ہیں اور اہل علم پر اس کی مثالیں نہ تو مخفی ہیں اور نہ ہی کسی کو اس سے مفر ہے۔

اس کے برعکس، جیسا کہ پچھلے مسئلے میں وضاحت کی گئی، علامہ ابن تیمیہ کے نظام فکر میں خدا کے لئے محل حوادث ہونا عقلا ممکن ہے (اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک یہ ہر معنی و تصور میں ناممکن ہے) لہذا ان کے نزدیک خدا کو اپنی شان کے مطابق محل حوادث کہا جاسکتا ہے، یعنی خدا حوادث سے گزر رہا ہے مگر اپنی شان کے مطابق۔ پس ان کے نزدیک خدا کے لئے "ید"، "نزول" اور "استوی" جیسے تمام تصورات معنی خیز ہیں، البتہ کیفیت کا ہمیں ادراک نہیں۔ یہی وہ بات ہے جسے یوں کہتے ہیں کہ ان آیات میں اشاعرہ وماتریدیہ کی طرح

تفویض معنی کی نہیں بلکہ احوال یا کیفیات کی ہوگی، یعنی ید کے "معنی" اور نزول کا "معنی" کیا ہے یہ معلوم ہے، بس کیفیات کا علم نہیں۔ اس کے برعکس اشاعرہ وماتریدیہ اصلا "تفویض معنوی" کے قائل ہیں، یعنی ہمیں "ید" کا معنی معلوم نہیں۔ اس پر علامہ کا اعتراض یہ ہے گویا اشاعرہ وماتریدیہ کے بقول اللہ تعالی نے نصوص میں ایسی گفتگو نازل کی جس کے معنی ہی معلوم نہیں اور یہ جائز نہیں۔ اس کے برعکس اشاعرہ وماتریدیہ کا اعتراض یہ ہے کہ بلا کیفیت "ظاہری معنی" معلوم ہونے کا دعوی کسی اچھنبے سے کم نہیں، یعنی یہ دعوی یہ کہنے کے مترادف ہے کہ "ید کا معنی ید" ہے، اسے زبان کے اسلوب میں "معنی" نہیں کہا جاتا نیز اس پوزیشن سے خدا محل حوادث ٹھرتا ہے جو توحید کے تقاضوں کے خلاف ہے۔ بہرحال ہمیں یہاں فریقین کے مواقف کا جائزہ نہیں لینا۔

زبان کے مختلف تصورات کا اثر

مسئلہ تاویل پر فریقین کے مابین اختلاف کی دوسری اہم بنیاد ان دونوں کا زبان کے بارے میں دو مختلف تصورات کا قائل ہونا ہے۔ ایک تصور یہ ہے کہ زبان اصلا وضعی ہوتی ہے، یعنی اہل زبان اس کا ہر لفظ "اصلا اوراولا" کسی خاص شے یا تصور کے لئے وضع کرتے ہیں۔ مثلا "شیر" کا لفظ اصلا اردو میں ایک خاص ہیئت کے جانور کے لئے وضع کیا گیا ہے جو اس کے "حقیقی معنی" ہیں۔ اس کے برعکس یہ لفظ "بہادر انسان" کے لئے بھی بولا جاتا ہے لیکن یہ اس کے مجازی یا ثانوی معنی ہیں اور یہ مجازی معنی شیر کی بہادری کی وجہ سے مستعار لئے گئے ہیں۔ تو زبان کے وضعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر لفظ کا پہلے کوئی حقیقی معنی مراد ہوتا ہے اور اس کے بعد پھر مجازی معنی مراد ہوتے ہیں۔ البتہ حقیقی اور ثانوی معنی میں ایک منطقی ترتیب ہے، حقیقی معنی "اصلی وپہلے" درجے پر ہوتے ہیں جبکہ مجازی "غیر حقیقی اور دوسرے" درجے پر آتے ہیں۔ اصول فقہ اور تفسیر میں زبان کے اسی وضعی تصور کی بنیاد پر تفسیر اور اخذ احکامات کے اصول وضع کئے گئے ہیں۔ زبان کے اس تصور کے تحت حقیقی معنی صرف تب ہی ترک کئے جاسکتے ہیں جب حقیقی معنی مراد لینا کسی وجہ سے متعذر ومحال ہو اور ایسی صورت میں ثانوی معنی مراد لینا جائز ہوتا ہے، اسے تاویل کہتے ہیں۔

اس کے برعکس زبان کے بارے میں دوسرا تصور یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی کی تقسیم نہیں کی جاسکتی بلکہ لفظ کے تمام معنی اس کے وضعی معنی ہی ہوتے ہیں، ان معنی میں کہ اہل زبان مختلف قرائن کے ساتھ ایک ہی لفظ کو مختلف معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ کسی لفظ کا کب اور کس مقام پر کونسا معنی مراد لینا ہے اس کا فیصلہ اس سے نہیں کیا جانا کہ پہلے یہ دیکھا جائے کہ اس کا حقیقی معنی کیا ہے اور اگر وہ مراد لینا ممکن نہ رہے تو پھر ثانوی معنی کی طرف جایا جائے گا، بلکہ اس کا فیصلہ ایک لفظ عبارت میں کس سیاق میں بولا گیا ہے اس سے ہوتا ہے۔ تو عبارت اور کلام کے اندر موجود قرائن کی بنیاد پر یہ متعین کیا جاسکتا ہے کہ کہاں شیر سے مراد جانور ہے اور کہاں بہادر انسان۔ زبان کے اس تصور کی رو سے لفظ کے حقیقی واصلی اور مجازی وثانوی معنی کی تقسیم بے فائدہ چیز ٹھرتی ہے اور اسی طرح یہ سوال بھی غیر اہم ہوجاتا ہے کہ لفظ اصلا کس معنی کے لئے وضع کیا گیا تھا (غور کیجئے کہ اس اصول کے دوررس نتائج ہیں، مثلا اصول فقہ کے اس قسم کے قواعد کہ آیا امر اصلا وجوب کے لئے ہوتا ہے یا ندب کے لئے وغیرہ یہ غیر ضروری ہوجاتے ہیں)۔ علامہ ابن تیمیہ زبان کے اس دوسرے تصور کے

قائل تھے ،یعنی یہ تقسیم کہ قرآن کے فلاں لفظ کے فلاں معنی حقیقی جبکہ فلاں ثانوی ہیں یہ غیر ضروری تقسیم ہیں کیونکہ زبان اس طرح فنکشن نہیں کرتی اصلاسب معنی "مساوی سطح" کے ہوتے ہیں۔ تو اس اصول کے تحت آیات خبریہ کے ضمن میں ان کا کہنا ہے کہ ہر آیت میں ان کے ظاہری معنی مراد لیناضروری نہیں کیونکہ ظاہری یا حقیقی معنی نام کی کوئی چیز ان کے سسٹم میں ہے ہی نہیں، ان کے خیال میں نصوص میں مذکور اور کلام کے قرآئن کی بنیاد پر یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ کس آیت میں کونسا معنی مراد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے مقامات پر جب وہ ایسی آیات کے ظاہری معنی کے بجائے کوئی ثانوی یا دیگر معنی مراد لیتے ہیں اور ان کے مخالفین انہیں یہ کہتے ہیں کہ تم نے بھی تاویل کی (یعنی حقیقی کے بجائے ثانوی معنی مراد لئے) تو اس کے جواب میں ان کا کہنا یہ ہوتا ہے کہ ہمارے اصولوں کے مطابق یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ "اصلی معنی کو چھوڑ کر ثانوی معنی مراد لینا" (جسے تاویل کہتے ہیں) یہ زبان کے وضعی تصور کو فرض کرتا ہے۔ گویایوں سمجھئے کہ جس مسئلے کو اشاعرہ وماتریدیہ "تفویض معنی" یا "تاویل" کے اصول پر حل کرتے آرہے تھے علامہ نے زبان کے دوسرے تصور کے تحت اس بحث کی نوعیت ہی کو بدل دیا اور انہوں نے عین اسی کام کو "قرینے کے تقاضوں" کے نام پر جائز کہا۔ گویایوں کہا جاسکتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے اصلا "تاویل" کے ذریعے حاصل ہونے والے نتائج کو نہیں بلکہ ان نتائج کو حاصل کرنے کا اصول و طریقہ بدل لیا۔ جس معنی کو اشعری وماتریدی اپنے اصول زبان پر تاویل کہیں گے ابن تیمیہ اسی معنی کو اپنے اصول زبان پر تفسیر کہتے ہیں۔ چنانچہ جب علامہ یہ کہتے ہیں کہ مثلا "ید یاساق کے معنی کیا ہیں یہ ہمیں معلوم ہے کیفیت کا علم نہیں" تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ:

- عربی زبان میں ید یاساق سے جو مختلف معنی مراد لئے جاتے ہیں وہ سب ہمیں معلوم ہیں اور
- متعلقہ آیت میں انہی میں سے کوئی ایک "معنی" بھی مراد لیا جائے گا نیز
- قرینے کے اصول پر ان میں سے جو بھی معنی مراد لیا جائے گا وہی متعلقہ آیت میں اس لفظ کا حقیقی معنی ہو گا (کیونکہ حقیقی ومجازی کی تقسیم ان کے یہاں نہیں) اور اسے ہی تفسیر کہا جائے گا
- البتہ اس حقیقی معنی کی کیفیت کا ہمیں علم نہیں ہو گا

تو یہ ہے ان کا مقدمہ۔ اس کے برعکس اشاعرہ وماتریدیہ کا کہنا ہوں ہے کہ:

- لفظ ید کے جو "حقیقی معنی" ہیں وہ اللہ کی شان کے لائق نہیں (ان کے نظام میں حقیقت ومجاز کی درجہ بندی ہے)
- لہذا "اس معنی" کی کسی صورت اللہ کی طرف نسبت نہیں کی جائے گی
- چونکہ "حقیقی معنی" مراد لینا ممکن نہیں اس لئے "تفویض معنوی" اختیار کی جائے گی (یہ حقیقی معنی کے اعتبار سے رویہ ہے)
- اور یا پھر مجازی یا ثانوی معنی مراد لئے جائیں گے جسے تاویل کہہ دیتے ہیں (علامہ اس عمل کو قرینے کی بنیاد پر دوسرا حقیقی معنی مراد لے کر تفسیر کہیں گے)

یہ ہے ان کے اختلاف کی نوعیت، جس "ظاہری معنی" کو اشاعرہ وماتریدیہ ناممکن قرار دے کر تفویض معنوی یا تاویل کے قائل ہیں ابن تیمیہ بھی وہ "ظاہری معنی" مراد لینے کے قائل نہیں۔ چونکہ زبان کے بارے میں یہ دو الگ تصورات ہیں اور دونوں کے فنکشنل ہونے کے اصول بھی الگ ہیں لہذا بعض اوقات ان سے یکساں اور بعض اوقات مختلف نتائج بر آمد ہوتے ہیں۔ اس تحریر کا سکوپ اجازت نہیں دیتا ورنہ اس کی وضاحت تفصیلی مثالوں کے ساتھ کی جاتی۔

تو یہ بات خوب سمجھ رکھنی چاہئے کہ اشاعرہ وماتریدیہ کے مابین بعض نصوص صفات پر جو بحث ہوئی ہے وہ صرف اتنی نہیں ہے کہ کس آیت سے کیا مراد لینی ہے اور کیا نہیں بلکہ وہ دو مختلف کلامی اور اصولی نظام فکر کی بحث ہے جہاں ہر فریق اپنے اصولوں کو نصوص و عقل سے زیادہ ھم آھنگ سمجھتا ہے۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ علامہ ابن تیمیہ ایک متکلم اور اصولی تھے اور انہوں نے اپنے مخصوص کلامی اور اصولی مقدمات کے تحت ہی اشاعرہ وماتریدیہ کا نقد کیا۔ جن لوگوں نے علامہ کے صرف "بعض نتائج" کو پکڑا مگر ان کے منہج پر غور نہ کیا وہ علامہ کو نہ پہچان سکے اور اس غلط فہمی کا شکار ہوئے کہ علامہ اور علم کلام کا بھلا کیا جوڑ! اس ساری بحث کو اس سطح پر ایڈریس کرنا کہ ان مسائل سے متعلق چند نصوص کا حوالہ دے کر پھر ان کے بارے میں کسی اشعری یا ماتریدی متکلم کا ایسا قول لے آنا کہ "یہ آیات ظنی ہیں ان کی تاویل ہوگی" اور اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اشاعرہ وماتریدیہ عقیدہ نصوص سے اخذ نہیں کرتے ایک طرف علمی غیر سنجیدگی کی علامت ہے (کہ مخالف کے مقدمے کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی گئی بلکہ چند عبارات پیش کرکے اس کے خلاف جوابی مقدمہ قائم کیا جارہا ہے) اور پھر اس پر علامہ کے اخذ کردہ نتائج کو اپنے حق میں پیش کرنا، یہ سونے پر سہاگہ ہے۔

5.3۔ اثبات نبوت

ذات اور صفات کے ان مسائل کے بعد اثبات نبوت کی بحث آتی ہے کہ کسی مخصوص شخص کے نبی ہونے کی دلیل کیا ہے؟ اشاعرہ کے نزدیک نبوت دراصل خدا کی نمائندگی کا دعوی ہے اور اس نمائندگی کی دلیل کے طور پر خدا اپنے نبیوں کی تائید نشانیوں اور معجزوں کے ساتھ کرتا ہے۔ نبی معجزہ بطور تحدی (چیلنج) ظاہر کرتا ہے جس کا مقصد منکرین پر یہ واضح کرنا ہوتا ہے کہ وہ عام انسان نہیں بلکہ خدا کا نمائندہ ہے۔ علم کلام میں معجزے کے علاوہ اثبات نبوت کے دیگر قرائن بھی ذکر کئے جاتے ہیں البتہ معجزہ ایک بنیادی ترین قرینہ ہے۔ تو معجزہ انسانی عقل کو اس بات پر متوجہ کرتا ہے کہ مدعی نبوت اپنے دعوے میں سچا ہے نیز وہ عام انسان نہیں اور نبی انسانوں سے کہتے ہیں کہ اگر تم نے میری بات نہ مانی تو خسارے میں رہو گے۔ پس انسانی فطرت، جو خسارے سے بچنے کو پسند کرتی ہے، اس عظیم خسارے سے بچنے کے لئے عقل کو نبی کی بات ماننے پر راغب کرتی ہے۔ جب عقل نبی کی تصدیق کرکے اس کی بارگاہ میں پہنچ چکی تو اب جو نبی کہتا ہے اس کی تصدیق کرتی اور پیروی کرتی ہے کیونکہ وہ جان چکی ہے کہ غیب سے متعلق ان تمام حقائق کو وہ از خود نہیں جان سکتی ہے جن کی خبر نبی دیتے ہیں نیز وہ یہ بھی جانتی ہے کہ نبی جو کچھ کہتے ہیں وہ عقلا محال نہیں، یعنی عقل کے پاس انہیں رد کرنے کی کوئی علمی بنیاد موجود نہیں۔

اسی طرح عقل جان لیتی ہے کہ وہ "قدر" (یعنی ویلیو) کا سوال حل نہیں کر سکتی نیز سعادت اخروی کے حصول کا بدون نبی کوئی وسیلہ نہین رکھتی جو انسان کا بنیادی مسئلہ ہے۔ یوں دلیل مربوط و مکمل ہو جاتی ہے۔

5.4۔ مسئلہ حسن وقبح

اس بحث کا تعلق اس سوال سے ہے کہ انسانی عقل اور نصوص کی تعبیر و تشریح کے مابین کیسا تعلق ہے؟ کیا نصوص میں انہی اخلاقی تصورات و مسائل کو بیان کیا گیا ہے جن میں سے اکثر کا ادراک انسانی عقل کے ذریعے کیا جانا ممکن ہے یا عقل ان کے ادراک سے کلیتا قاصر ہے؟ اس مسئلے میں بھی علمائے متکلمین واصولیین کا اختلاف رہا ہے جن میں سے اہم آراء معتزلہ، اشاعرہ وماتریدیہ کی طرف منسوب ہیں۔ اس تحریر میں ہم اس بحث کی طرف نہیں جانا چاہتے۔

خلاصہ گفتگو: حاصل علم کلام از امام غزالی

اس نظام فکر پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کلام کا ایک بنیادی مقصد اسلامی عقائد کو انسانی عقل کے لئے قابل لحاظ و قابل قبول بنانا ہے، یعنی ایسے عقلی قرائن و دلائل کا نظام وضع کرنا جو نصوص میں بیان کردہ عقائد کو عقل کے لئے مانوس بنا دے۔ علم کلام کے موضوعات اور مقاصد میں یہ سب کچھ شامل ہے، امام غزالی نے "الاقتصاد فی الاعتقاد" کی تمہید اول میں ہی لکھ دیا ہے: مقصود ھذا العلم اقامۃ البرہان علی وجود اللہ تعالی وصفاتہ وافعالہ وصدق الرسل وکل ذالک مہم لا غنی عنہ لای عاقل یعنی علم کلام کا مقصود اللہ تعالی کے وجود، اس کی صفات وافعال اور رسولوں کی صداقت پر دلیل قائم کرنا ہے اور یہ سب امور نہایت اہم ہیں جن سے کسی عقلمند کے لئے لاپرواہ ہونا ممکن نہیں۔ یہ امور کیوں اہم ہیں؟ امام صاحب کہتے ہیں اس لئے کہ انسان کا سب سے اہم مسئلہ سعادت اخروی کا حصول اور شقاوت اخروی سے بچنا ہے اور اس کا انحصار ان امور پر ایمان لانا نیز ان امور کو بجالانا ہے جو انبیاء نے بتائے، پس انبیاء کی صداقت پر غور و فکر کرنا نہایت اہم امر ہے۔ نیز انسان پر یہ سمجھنا لازم ہے کہ کیا اس کا کوئی رب ہے، اگر ہے تو کیا وہ زندہ و متکلم ہے کہ انسان پر تکلیف لازم کر سکے اور نبی بھیج سکے، اور اگر زندہ و متکلم ہے تو کیا وہ اس بات پر قادر ہے کہ انسان کو اس کے اچھے برے اعمال کی جزا دے سکے؟ اور اگر وہ قادر ہے تو کیا یہ شخص معین اس دعوے میں سچا ہے کہ میں خدا کا رسول ہوں؟ یہ سب جاننے و سمجھنے کا فائدہ کیا ہوگا؟ یہ کہ جب انسان پر یہ سب امور واضح ہو جائیں گے تو وہ خبردار ہو جائے گا اور فانی دنیا کے بجائے اخروی دنیا کی طرف متوجہ ہو جائے گا۔